

## FENOMENOLOGIA I DIÀLEG PLATÒNIC

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA

*Universitat de les Illes Balears*

Estem ja en condicions d'acceptar sense excessius recels que les aproximacions que es van produir al segle passat des de la fenomenologia al fet de la forma dialògica dels primers textos filosòfics redactats «per a ser llegits» (els diàlegs platònics) van incórrer, fins a cert punt, en alguns biaixos interpretatius considerables.<sup>1</sup> No cal afegir més observacions a les correccions/incorreccions de la interpretació heideggeriana de Plató, que ha esdevingut ja un dels llocs clàssics del tombant hermenèutic de la fenomenologia, i ha acabat constituint per si mateixa la seva pròpia gigantomàquia. També és cert que, des del punt de vista de les aproximacions a la forma dialògica, la fenomenologia ha mostrat força més respecte pel problema de la forma dels escrits platònics que no pas el que ha observat la tradició analítica en moltes de les seves interpretacions.<sup>2</sup>

La nostra tesi en el present text és senzilla en la seva formulació però complexa en el seu desplegament: la potencialitat de la fenomenologia com a filosofia no ha estat

1. Vegeu a mode de breu resum Rosen 1993; Sales 1992, González 1995 i Partenie & Rockmore 2005.

2. Un balanç d'algunes interpretacions analítiques de Plató i els seus biaixos es troba a Wolfsdorf & Moore (ed.) 2019.

encara prou desplegada en la tasca d'encarar una interpretació que pugui ser dignament proclamada com a fenomenològica pel que fa a la forma dialògica platònica. L'autor que més reeixidament ha encarat aquesta problemàtica ha estat el dr. Jordi Sales i Coderch, que durant les seves investigacions i cursos a la Universitat de Barcelona al llarg del darrer quart del segle passat i l'inici del segle present ha bastit una concepció de la «fenomenologia dramàtica» molt sòlida, tal com documenta la continuïtat del seu projecte a través d'una llarga sèrie de deixebles i d'una fèrtil continuïtat de projectes d'investigació.<sup>3</sup> Sostindrem que, més enllà de l'esmolament de les eines hermenèutiques amb què hem d'aproximar-nos a la forma dialògica dels diàlegs platònics (tasca que la seva feina ha desplegat amb excel·lència), el treball de Jordi Sales ens ha equipat també per a allò que el diàleg platònic fa amb nosaltres en la lectura; és a dir, ens ha equipat per encarar el fenomen «diàleg platònic» nosaltres, que hi assistim a la lectura abillats amb les nostres filosofies, precomprensions, agudeses, cercles hermenèutics, ziga-zagues constitutives, anàlisis conceptuals, dilemes inconscients i programes emancipatoris deconstruccionistes de la més diversa mena.

Un dels primers aprenentatges que cal tenir en compte respecte a l'aproximació a la forma dialògica platònica consisteix a qüestionar els llocs que la recepció del platonisme ens ha posat com a molt rellevants i «carregats» (ontològicament, epistemològicament, èticament, i així amb tota la resta de les nostres etiquetes filosòfico-administratives) respecte al que serien moments «dramàtics» o «literaris» sobre els quals la recepció ha passat de puntetes o simplement ha elidit (Sales 2014: 22). Una vegada més, aquesta distinció

3. Per la diferència entre la noció de «fenomenologia dramàtica» de Stanley Rosen i la de Jordi Sales, vegeu González Guardiola 2019.

possible ens és transmesa per la història de la recepció, però no per la forma dialògica mateixa, en la qual se'ns mostren fragments de vida de la filosofia a la ciutat com unitats tallades amb principi i final, enmig de les quals hi ha un transcórrer d'una seqüència temporal en la qual no es presenten indicis de privilegi entre algunes parts i altres.<sup>4</sup> És aquesta unitat silenciosa i constantment emanant d'un flux de temps escènic que corre tal com corre el present viu de la nostra silenciosa unitat de la vida de consciència, la que permet qüestionar tant, per una banda, la cridòria arbitrària dels «talls interpretatius» que hom executa sobre els fragments del diàleg, com per l'altra banda la punta de l'iceberg dels continguts que apareixen a la nostra consciència, i que nosaltres tendim a etiquetar com la «nostra vida». Aquestes dues «unitats en la successió d'un flux» (la del temps de l'escena en la lectura del diàleg platònic i la del present viu en la successió de les aparicions de la vida de consciència) són posades en paral·lel en el fet que està tenint lloc quan llegim una obra filosòfica la forma de la qual consisteix en un diàleg amb les característiques específiques del diàleg platònic:<sup>5</sup> el flux de temps de l'escena i el flux de temps de la consciència lectora.

4. Passem ara per alt la qüestió de la possibilitat d'una hermenèutica de l'escriptura platònica, segons la qual les dimensions del diàleg distribuïssin centres d'importància segons proporcions entre les parts del text; sobre això, vegeu Monserrat 2002: 25.

5. Aquest element de la unitat temporal autònoma d'un estrat escènic és absent en la majoria de diàlegs filosòfics de la tradició, la majoria incardinats en la tradició al·legòrica en què sí que és el cas que els desplaçaments de la consciència lectora segueixen un entramat logico-argumentatiu amb un embolcall al·legoritzant; i no pas l'ancoratge al flux d'un estrat escènic de temps constantment en marxa. Aquest ancoratge escènic és bastant específic de la forma dialògica platònica.

## 1. El flux de temps escènic en la lectura: el laberint dels estrats i dels filtres, i la dificultat de la situació en el diàleg

Il·lustrarem les dificultats que podem trobar per situar-nos en la lectura d'un diàleg platònic al·ludint als dos exemples més dificultosos d'estratificació (gairebé podríem dir «sepultura», en aquests dos casos) del flux temporal de l'escena: l'escena del *Convit* i la del *Parmènides*. En la primera, tots els moments del diàleg han de ser constantment ressituats respecte a l'estrat diegètic que ancora la totalitat d'allò que la tradició ens ha seleccionat com a moments rellevants: la narració d'Apol·lodor a un amic (enigmàticament anònim) que li ha demanat que li transmeti. Sobre aquesta narració, descansa un gruix d'estrats considerable: el primer, bastant sorprenent, i sobre el qual sovint no s'ha posat gaire èmfasi, sobre el record del mateix Apol·lodor de fa dos dies, en què va tornar a explicar tot el relat amb una trobada amb Glaucó.<sup>6</sup> De manera que el segon estrat de l'escena (el primer és el present viu sobre el qual tota la resta d'estrats es munten) consisteix en allò que en fenomenologia diríem una rememoració, més que no pas un record.<sup>7</sup> Apol·lodor va explicant

6. Aquest Glaucó que també apareix a *La república*, germà de Plató i Adimant (vegeu Nails 2002: 39).

7. En fenomenologia, a la distinció entre record (*Erinnerung*) i rememoració (*Wiedererinnerung*) li corresponen dos modes de consciència estrictament diferents: la consciència ponent en la percepció (*Wahrnehmung*), respecte a la consciència ponent en l'evocació (*Vergegenwärtigung*). La primera és consciència presentativa, i en aquesta, el record forma part intrínseca del fet mateix de la percepció i el seu joc de retencions i protencions. La segona és consciència reproductiva, i aquí les retencions i protencions no estan donades, sinó que apareixen «com estant» donades. A tots els estrats diegètics dels diàlegs platònics li correspon una temporalitat reproductiva, pròpia tant de les narracions com dels mites. Aquesta estructura és interessant tenir-la present, ja que en el diàleg platònic es dona tot un joc de passats de presents, passats de passats, etc.,

aquest relat tan llarg (ara a l'enigmàtic amic anònim; dos dies abans a Glaucó), en un context sense mitjans de comunicació en què la gent demana la recitació gairebé ritual de converses que circulen públicament com a «populars» o escandaloses.<sup>8</sup> Des d'aquest punt de vista, és important que Apol·lodor no hi assistís: la rememoració no ho és d'un record propi, sinó de la narració d'Aristodem, que se'ns diu que es va adormir en alguns passatges de l'esdeveniment i que ens transmet els fets de manera fragmentada (*Convit*, 223c).<sup>9</sup>

Pel que fa a l'escena del *Parmènides*, se'ns presenta com encara més estratificada, i el present viu del flux de l'escena, encara més sepultat: tot el diàleg és la narració de Cèfal de Clazòmenes<sup>10</sup> a algú ara totalment indeterminat,<sup>11</sup> i en

---

en una articulació molt complexa, el desllorigador de la qual acostuma a ser un exercici adequat de dos elements: memòria i sentit de la situació. Veg. Hua X, §[17] p. 40; també l'annex II per la relació entre temporalitat reproductiva i els modes de l'evocació i la fantasia; p. 101.

8. Aquest relat no és «propietat» d'Apol·lodor; circula entre diverses boques de gent que no va assistir, i si Glaucó ha arribat a Apol·lodor ha estat perquè un tal Fènix fill de Filip (que sembla oferir una versió poc segura del relat) ha acabat enviant Glaucó cap a Apol·lodor; *Convit*, 172b3. D'aquest Fènix, que no surt enlloc més del corpus platònic, es podria dir que envia altres narradors de la història, de manera que cada nou començament de la transmissió impliqui el nou naixement des de certa continuïtat molt afeblida; el mite de l'au Fènix, amb què podria estar jugant aquí Plató amb aquest nom (segons Nails, molt poc comú a l'Atenes del segle IV; vegeu Nails 2002: 241), no és encara a Grècia imatge de resurrecció (no ho serà fins a les seves apropiacions cristianes), sinó més aviat d'un ou (engendrament) que amaga un cadàver; és a dir, com a imatge d'una transmissió cadavèrica amb embolcall de vida; sobre el mite de l'au Fènix a Grècia, veg. HERODOT, *Història*, II, LXXIII.

9. Segons Sales, Aristodem és un «tendre fanàtic», representant dels aspectes del socratismes que accentuaran els cínics, i que s'adorm en els moments més importants del diàleg, relatius al triomf de la filosofia com una forma superior a la comèdia i la tragèdia (Sales 1996: 7).

10. No confongueu amb Cèfal de Siracusa, el personatge de *La república*.

11. L'estructura gairebé no-escènica del *Parmènides* (sense cap re-

aquesta Cèfal explica la conversa que va tenir amb Antifont, el germanastre de Plató per part de mare,<sup>12</sup> ara retirat de la filosofia i dedicat al negoci dels cavalls, a qui, a la seva vegada, va explicar Pitodor, que sí que va ser present a la conversa.<sup>13</sup> Estem escoltant, doncs, una narració o rememoració de Cèfal, que li havia escoltat a Antifont (germanastre de Plató retirat de la filosofia i ara dedicat als cavalls), que li havia escoltat a Pitodor (que serà desterrat d'Atenes pels seus desastres militars), que va assistir personalment a

---

ferència ni a l'espai ni als interlocutors) ens suggereix que tot el diàleg podria consistir en una rememoració del mateix Cèfal (vegeu nota 7); de fet, no tenim cap senyal que ens indiqui que no ens podríem trobar davant un «monòleg interior» de Cèfal amb ell mateix com a exercici de rememoració. Si fos així, el *Parmènides* presentaria l'estructura escènica menys «dialogica» de tots els diàlegs, en consonància possible amb la temàtica de què tracta la rememoració de Cèfal: ens trobaríem davant l'esforç rememoriatiu (probablement solipsista) de Cèfal per retenir (mediada pels filtres) la construcció lògica de la Unitat a través del record de les converses dels altres.

12. Els germans de Plató (Adimant i Glauco) han acompanyat Cèfal fins a casa d'Antifont (*Parmènides*, 127a). Antifont és fill de la mare de Plató, Perictione, però el seu pare és Pirilampes, de qui la mare de Plató era la neboda. Plató posa en boca de la descendència del seu padrastre (a través de la mediació de Cèfal) el relat de la correcció i esmena eleàtica respecte al jove Sòcrates, el seu pare «espiritual». La jugada de la composició de l'escena és prou enrevesada per tombar la més subtil estratègia freudiana de reconstrucció. Pirilampes, el padrastre de Plató, fou ambaiador a la cort persa, amic personal de Pèricles, i segons Plutarc es dedicà a negocis tèrbols amb el comerç de paons i d'esclaves (PLUTARC, *Vides paral·leles*, IV, *Pèricles i Fabi Màxim*, XIII). Nails indica, com a senyal del seu entusiasme amb Pèricles i la democràcia, el fet que al seu primer fill, nascut del primer matrimoni, li posés de nom *Demos*, nom de què no hi ha cap registre històric anterior a aquest (Nails 2002: 258).

13. Pitodor fou el substitut de Laques al davant de la flota de Sicília, i obtingué una derrota molt significativa, va arribar a perdre posicions que Laques havia aconseguit amb anterioritat. Per aquesta derrota, fou desterrat d'Atenes (vegeu TUCÍDIDES, *Història de la guerra del Peloponès*, llibre III, 115.2; llibre IV, 65.3).

l'escena, però com en el cas d'Aristodem al *Convit*, la va presenciar de manera incompleta i en va reconstruir algunes parts (*Parmènides*, 127d4).<sup>14</sup>

Plató, el fundador de la forma dialògica del pensar filosòfic (que és la forma filosòfica per excel·lència, o almenys la forma més originària de presentació de la filosofia a la ciutat), ens trufa de filtres, i de filtres de probable dubtosa reputació o simpatia, els diàlegs en què s'han de tractar les dues qüestions de les quals la ciutat més xerrameca genera: l'eros i la unitat (Sales 1996: 1). Aquesta desfilarada de filtres fa més justícia fenomenològica a la situació habitual amb la qual tant l'eros com la unitat ens són rebudes en la nostra «quotidianitat de terme mig»: la d'una xerrameca i logorrea d'intensitats que contrasta amb l'apaivagament en el qual la nostra vida quotidiana avança sedimentant automatismes en la inèrcia dels dies. La ciutat en parla molt, de l'eros i de la unitat; del primer com de la força de dissolució vivificadora de realitats que se'ns presenten com a excessivament constituïdes; de la segona, com de la solució a les disgregacions generades pels possibles excessos de pluralismes de diversa mena. Però el que ens arriba, en ambdós casos, ho fa sempre com quelcom que s'estructura en una gran diferència entre la sedimentació-sepultura dels discursos i l'eficàcia de la

14. Que el diàleg sobre la Unitat sigui posat en boca d'algú de Clazòmenes, per part de Plató, aprofundeix encara més en el caràcter paradoxal dels filtres. Tot i que d'aquest Cèfal en no sabem gairebé res, Clazòmenes, la polis d'on prové, és una d'aquelles colònies comercials que han participat de la revolta del 412 a. C. contra Atenes: Quios, Eubea, Milet o Mitilene, entre d'altres. Clazòmenes tornarà finalment sota tutela atenenca, lluitarà fins i tot contra Esparta (TUCÍDIDES, *Història de la guerra del Peloponès*, llibre VIII, 23-31). En tant que aquest Cèfal viatja a Atenes per rebre informe del discurs de Parmènides, no cal descartar que estigués familiaritzat amb la filosofia d'Anaxàgores com a model de concepció pluralista, amb les seves «llavors» (*spermata*), o «homeomeries» (parts iguals); ARISTÒTIL, *Metafísica*, I, 3, 984a.

més aviat silenciosa compareixença real i efectiva d'eros/unitat a la ciutat. Sembla com si els discursos fossin els fundadors d'unes realitats (eros i unitat) que, on precisament fan més la seva tasca, és amagant-se o no compareixent; almenys, sostraiant-se a la forma de compareixença que té lloc en el logos sobrerrepresentat i sobrerrepresentador.

## **2. El flux del corrent de consciència en la vida: el joc d'aparicions i no aparicions inclosos en el concepte fenomenològic de *situació***

El desenfocament que tenim respecte a l'anàlisi que la història de la recepció ens ha dotat d'uns suposats «continguts» doctrinals del platonisme i la constitució de les escenes sepultades sobre les quals aquests continguts suren, és fins a cert punt similar al desenfocament que tenim respecte a la fenomenologia de Husserl com un «cartesianisme renovat» capaç de les més sofisticades i escolàstiques subtileeses per arrapar-se melancòlicament als darrers reductes d'una concepció transcendental de la subjectivitat. El fet que la (ja) tradició fenomenològica ens hagi ofert les revitalitzacions més interessants del concepte de *situació* (fins i tot, com una alternativa a certes apel·lacions a la concreció antiintel·lectualista de la vida fàctica que s'arremolina al voltant de la noció d'*existència*)<sup>15</sup> hauria de ser suficient per

15. Heidegger va renegar tota la seva vida de l'etiqueta d'«existencialista» (GA 9 p. 313), i abans d'*Ésser i Temps* havia funcionat perfectament amb expressions com «facticitat» o fins i tot, també, «situació» (per al primer, vegeu GA 63 §[6]; per a l'ús heideggerià de l'expressió «situació», vegeu GA 61 §[24], *Die Situation*). La distinció metodològica que Heidegger introduirà a *Ésser i Temps* en el §[4] entre existencial (*existenziell*) i existenciari (*existenzial*) decantarà definitivament la fenomenologia de Heidegger cap al concepte d'*existència*, malgrat les seves crítiques (i advertències) contra l'existencialisme militant. La possibilitat d'un treball fenomenològic al voltant de la noció de *situació* com a alter-



advertir-nos respecte a algunes recepcions ingènues de la fenomenologia com una filosofia que es limita a fer «anàlisi de les aparences». L'associació massa estreta entre la vida i allò que apareix en el present viu del corrent de consciència no només és antifenomenològica sinó que no seria mai capaç de recollir el fet que conceptes avui dia fonamentals en ciències socials com els *d'horitzó* o *situació*, i que a primera vista semblen escapolar-se a concepcions estretament fenomenistes d'«allò que apareix», sorgeixen plenament en l'exercici curós de la descripció fenomenològica, i la seva omisió convertiria la seva tasca en quelcom absolutament banal. Un lector una mica més informat en el si d'aquesta «tradició» fenomenològica es veu temptat a pensar que la «metafísica de la presència», més que trobar-se en els autors als quals se'ls imputa, és un invent dels seus propis crítics. Per Husserl, el present viu no és mai un límit inextens, sinó la «forma fixa d'un procés en el qual es constitueix la temporalitat dels individus concrets».<sup>16</sup> El present viu no és mai presència, sinó la forma en què es genera constantment el camp de presència (*Präsenzfeld*), i en aquesta forma, la presentació, la retenció i la protenció no ho són en relació amb una impressió primària, sinó que totes tres juntes ja estan incloses en el nucli *abans* de ser res en el temps: el present viu no es deixa mai representar com una successió d'ares, sinó que es dona com l'«ara» d'un *entorn d'horitzó* d'una estructura de compliment (*Erfüllung*) en constant activitat

---

nativa al viratge «existencialista» té lloc especialment en Husserl (Hua XXXIX, p. 145 i s.), tot i que la seva popularització es produeix arran del treball de Jan Patočka (Patočka 1991).

16. «Starre Form eines Prozesses, in dem die Zeitlichkeit konkrete Individuen konstituiert wird»; Hua MAT., 8, Txt n. 3, p. 6. L'expressió «present viu» (*lebendige Gegenwart*) no fa la seva aparició rellevant fins als textos recopilats sota el títol «Manuscrits C», editats fora de l'edició crítica de Husserliana per Dieter Lohmar l'any 2006.

productiva<sup>17</sup>. Tampoc la noció fenomenològica mateixa d'horitzó es deixa pensar en termes d'aparició: la intencionalitat d'horitzó precisa d'una modalitat de consciència absolutament específica i radicalment diferent respecte a la «intencionalitat d'objectes» que apareixen en el camp perceptiu<sup>18</sup>. La fenomenologia, la ciència de les aparicions, comença a presentar-se, per poc que un se la miri amb detall, com la disciplina que està constantment vorejant els límits de l'aparició. Així, segons Husserl, és també el cas que la «situació total» (*Allsituation*) en la qual té lloc la nostra vida és sempre inaccessible directament en termes de concreció<sup>19</sup>. La nostra vida està sempre situada; es dona sempre en «situació», però la situació en què sempre ja s'està donant la nostra vida només és compostable a través de la integració entre diferents situacions que constitueixen entre si un entramat (*Situationszusammenhang*)<sup>20</sup>: entramat entre situacions momentànies/particulars i situacions integrades que guarden entre si sempre vincles tot-part susceptibles d'anàlisi mereològica<sup>21</sup>. Així, les situacions tenen sempre

17. Hua MAT., 8, Txt n. 20, p. 84. No és el cas que la vida del present viu es doni en el temps, sinó que el temps n'és el seu rendiment, com a activitat purament passiva/productiva alhora (en la retenció i protenció separades d'allò retingut i protingut).

18. Hua VI §[37], p. 146: «Aquesta diferència entre el mode de ser d'un objecte en el món i el món mateix com a horitzó prescriu manifestament els modes correlatius de consciència (*korrelativen Bewusstseinsweise*) fonamentalment diferents» (traducció nostra).

19. Hua XXXIX, Txt n. 20, p. 194.

20. Hua XXXIX, Txt n. 20, p. 195. El mateix es pot dir, exactament, dels fragments que l'interpreta «retalla» respecte al tot d'un text, creant les joguines de les seves anàlisis.

21. En aquests textos de fenomenologia mundana, Husserl està barrejant de manera molt interessant, però alhora complexa, els usos terminològics de conceptes que tenen el seu origen en l'anàlisi mereològica de la III<sup>a</sup> Investigació Lògica amb usos propis de les anàlisis de la fenomenologia del món intersubjectivament constituït (Hua XXXIX); així, per

«unitats típiques» (*typische Einheit*) que les organitzen com a situacions particulars, com per exemple la seqüència matutina «dutxa, vestir-se, esmorzar», que constitueix una part de la situació particular «anar a treballar», que a la vegada forma part de la situació «jornada laboral»<sup>22</sup>. Però a la vegada, el jorn laboral ho és respecte al cap de setmana, i aquest ho és respecte a aquella, de la mateixa manera que no puc ser a la feina sense haver-hi anat (o sense haver-me llevat prèviament). No pot haver mai situació simple, i la naturalesa essencialment mereològica de la composició de les situacions no permet tampoc la donació d'una «situació total», a què correspongui el caràcter de «concret» (separable). La integritat de les situacions (*Situationsganzheit*) en què es mou la nostra vida és una integritat compostable, les parts de la qual són sempre altres situacions particulars, enfilades entre si, configurant unitats momentànies que transiten en el temps, però que es co-demanen les unes a les altres. El jo no «té» les situacions; el jo les solca en transició successiva constant en el temps, i amb la temptació sempre

---

exemple, a la III<sup>a</sup> LU el concepte *Moment* és emprat lluny d'expressar matís temporal, i funciona gairebé en el mateix sentit que el concepte matemàtic de *factor*, com a sinònim de *part abstracta* (*abstrakt Teil*), en què *abstracte* vol dir *no-independent* (*unselbständig*). Una part abstracta (un moment) de quelcom és una part d'aquell tot que no pot ser pensada «separant-la». El seu oposat és el concepte de *pedaç* (*Stück*), pel qual entenem una part independent respecte al Tot de què forma part.

22. Hua XXXIX, Txt n. 20, p. 195. Són situacions particulars en tant que relativament separables; puc dutxar-me, vestir-me i esmorzar però sense anar a treballar; puc fer el recorregut idèntic cap a la feina sense que sigui el preludi de la feina. Així aïllades dels seus horitzons situacionals, aquestes situacions esdevenen «pedaços», o parts separables. La diferència d'ús d'aquests conceptes respecte als de la mereologia purament formal és que en aquesta «mereologia material» en què consisteix la fenomenologia mundano-transcendental ens referim a «unitats de sentit» ja sintetitzades que desborden el concepte *poder ser pensat*.

activa per la qual l'accés a la seva «situació simple» o a la seva «situació total» és possible, en la forma del més divers mercat de les epifanies, quan ambdues són absolutament inconstruïbles i suposen una *contradictio in termini*: el concepte de *situació* és per essència componible i mereològic. La situació, doncs, més que aparèixer-nos, ens fa aparèixer, tant a nosaltres mateixos com als altres.

### 3. Aparició, diàleg i lectura

En la lectura d'un text filosòfic que té la forma dialògica de l'estil platònic (és a dir, que desborda la mera construcció al·legòrica i té a la base un estrat de present escènic real fluent), el que succeeix és que automàticament es posen en correlació dos fluxos de temps: el construït per l'autor del diàleg (en el nostre cas, Plató) i el present viu de la consciència lectora, que s'arrapa al present escènic fluent com el seu contingut. Els dos corrents flueixen en paral·lel, essent el corrent escènic constituït com un objecte temporal dins del corrent de la consciència lectora<sup>23</sup>. El corrent escènic flueix com l'objectivitat (creada per Plató) a la qual apunta

23. Una experiència similar ocorre amb el temps escènic com a objecte temporal dins dels corrents de consciència intersubjectivament constituïts en les representacions teatrals. El temps de l'obra es constitueix sobre el temps de tots i cadascun dels espectadors que intersubjectivament (i en aquest cas, performativament) el sobreposen sobre el flux del temps de les seves quotidianitats, sobre el qual es munta un corrent co-constituït entre espectadors i actors. En tot cas, creiem que el diàleg platònic és diàleg per ser llegit, i la clau de la constitució del seu procés es troba més en la fenomenologia de l'obra literària com a experiència lectora (com l'analitza, per exemple, Ingarden 1960) que en la fenomenologia del teatre. Sobre la relació entre diàleg platònic i dramatúrgia, vegeu Casasampera 2017. Per a la noció fenomenològica d'*objecte temporal* com aquell que no només és en el temps, sinó que conté en el seu si la duració, vegeu Hua X, p. 23.

en tot moment el corrent de la consciència lectora. La situació lectora és, en aquest cas, absolutament diferent de quan llegim una obra filosòfica en forma no dialògica: la consciència lectora és en aquest cas ancorada a un altre flux constant objectivat, no a un conjunt d'objectes ideals enfilats entre si per la narrativitat de l'autor en forma de conceptes i arguments: no és conduïda per un «espai de raons», sinó arrossegada a través d'un flux escènic al qual s'arrapa. Aquest solapament és fonamental, perquè ens permet atendre aleshores al sentit que té la constitució dels filtres amb els quals Plató ens trufa les raons i les argumentacions dels personatges del diàleg: tant els possibles «espais de raons» (les deduccions sobre la Unitat del *Parmènides*)<sup>24</sup> com les «construccions narratives en forma de relats» (la successió de discursos d'homenatge a Eros en el *Convit*)<sup>25</sup> suren en el primer pla de l'atenció com a construccions de cridòries sobre una situació sepultada per filtres. Aquesta diferència entre «primer pla» i «situació sepultada» ens indica precisament que Plató mateix ens ha preparat la construcció de l'estrat escènic al voltant de la diferència entre el que apareix a la ciutat (el que ocupa el centre temàtic de la manifestació pública) i la situació en què allò apareix. Així, el joc entre centre d'aparició logorreic i situació sedimentada, ja construït per Plató, aconsegueix, al mateix temps, descen-  
trar el flux del corrent de consciència lectora respecte als seus propis «espais de raons» i les seves pròpies «construccions de relats». Restaurar l'estranyesa dels filtres sepultats sobre els quals suren espais de raons i relats intradialògals és com curtcircuitar la immediata connexió entre els *nostres*

24. Sobre el concepte d'*espai de raons*, entès com a «espai en el qual hom és capaç de justificar allò que diu», vegeu Sellars 1997: 76.

25. Per a l'ús postmodern del concepte de *relat*, vegeu Lyotard, 1979: 50. No estem gens segurs que la forma peculiar del diàleg platònic assegurui considerar-lo sota el concepte lyotardià de *relat (récit)*.

espais de raons i relats i els del *text*: és la restauració de la veritable *alteritat*, condició indispensable per evitar l'efecte «test de Rorschach» que sovint genera la lectura dels textos filosòfics (Sales 1996: 9): en posar un estrat escènic entre els espais de raons i relats del text, i els nostres, és possible copsar, no només l'estranyesa de l'alteritat d'una situació que no és la nostra, i de la qual podríem tenir quelcom a aprendre, sinó també la nostra pròpia estranyesa com a vida que flueix temporalment separada del joc exhibicionista de les raons i relats públics que acostumen a eclipsar-la. De la mateixa manera que la nostra vida no ens compareix més que per composició de les situacions que en formen part, i mai pot ser copsada d'una, la filosofia, lluny d'intentar copsar la totalitat (política, social, econòmica) en què està inserida, es veu limitada a apuntar al paper que fa en cada situació a la ciutat, a la humilitat de l'exercici de la lectura del diàleg platònic que la posa en una escena que sempre la desborda.

## **Bibliografia**

- CASASAMPERA, Jordi (2017) *Una aportació a la fenomenologia dramàtica: Plató, Jan Patočka, Vaclav Havel*, tesi doctoral, Departament de Filosofia, Universitat de Barcelona.
- GONZALEZ, Francisco J. (1995) *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, Maryland: Rowman & Littlefield.
- GONZÁLEZ-GUARDIOLA, Joan (2019) «El diàleg platònic com a fenomenologia dramàtica: el model interpretatiu de Jordi Sales». *Convivium*, 2019 (32): 5-31.
- HEIDEGGER, Martin. Gesamtausgabe Band 2: *Sein und Zeit*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- = GA Band 9. *Wegmarken*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976.

- = GA Band 60, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995.
- = GA Band 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1988.
- HUSSERL, Edmund. Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Rudolf Boehm (ed.), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- = Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. (ed. W. Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- = Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. (ed. R. Sowa), Dordrecht: Springer, 2008.
- = Hua *Materialen*, n. 8: *Späte Texte über Zeitkonstitution*. Dordrecht: Springer, 2006.
- INGARDEN, Roman (1960) *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- LYOTARD, Jean-François (1979) *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- MONSERRAT MOLAS, Josep (2002) *Hermenèutica i platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- NAILS, Debra (2002) *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Cambridge: Hackett Publishing.
- PARTENIE, C.; ROCKMORE, T. (2005) *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- PATOČKA, Jan (1991) *Platón y Europa*. Barcelona: Península.
- ROSEN, Stanley (1993) *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*. New Haven & London: Yale University Press.
- SALES, Jordi (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos.

- = (1996) *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
  - = (2014) *Coneixement i situació* [1990] segona edició revisada a cura de Josep Monserrat. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- SELLARS, Wilfrid (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard: Harvard University Press.
- WOLFSDORF, David Conan (2019) «Socrates, Vlastos and Analytic Philosophy», a Ch. MORE (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Leiden: Brill, p. 975-993.

